

O argumento das artes mânticas no 'Corpus Hermeticum' 12.19

Lira, David Pessoa de

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lira, D. P. d. (2018). O argumento das artes mânticas no 'Corpus Hermeticum' 12.19. *Griot: Revista de Filosofia*, 17(1), 283-303. <https://doi.org/10.31977/grirfi.v17i1.794>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>


Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

O ARGUMENTO DAS ARTES MÂNTICAS NO *CORPUS HERMETICUM* 12.19

David Pessoa de Lira¹

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

 <https://orcid.org/0000-0002-6726-7688>

RESUMO:

O presente artigo trata de um objeto da História da Filosofia. Sendo assim, objetiva analisar as correlações literárias dos textos de *Timaeus* 71E - 72B, *Symposium* 202E – 203A e *Phaedrus* 244B-244E em relação ao *Corpus Hermeticum* 12.19, com a finalidade de encontrar supostas fontes enquadradas no texto hermético, e saber como elas foram retrabalhadas nele. Assim, busca perguntar pela origem, história, significado e aplicação de motivos que incidem nos textos cotejados, incluindo o *Corpus Hermeticum* 12.19, perscrutando as correlações histórico-religiosas a fim de encontrar nexos traditivos comparáveis do mundo filosófico-religioso (médio-platonismo) contemporâneo do *Corpus Hermeticum* 12.19. Em particular, este artigo demonstra que o *Corpus Hermeticum* 12.19 descreve a arte divinatória ou das artes mânticas (μαντική ou μαντεία) através da inspiração, aruspício e augúrio. Pode-se vislumbrar o tema da comunicação entre Deus e o homem através das artes mânticas. Por último, o presente artigo, tomando como base o enfoque helenista, aventa que o *Corpus Hermeticum* XII.19 tem influência médio-platonista.

PALAVRAS-CHAVE: Hermetismo; *Corpus Hermeticum*; μαντική; Platonismo; História da Filosofia.

THE ARGUMENT OF THE MANTIC ARTS IN THE *CORPUS HERMETICUM* XII.19

ABSTRACT:

This article deals with an object of the History of Philosophy. As such, it aims to analyze the literary correlations of the texts of *Timaeus* 71E - 72B, *Symposium* 202E – 203A and *Phaedrus* 244A-244E regarding *Corpus Hermeticum* 12.19, in order to find supposed sources conformed with the hermetic text, and know how they were re-worked in it. So, it looks to ask after the origin, history, meaning and application of motifs that happen in the compared texts, including the *Corpus Hermeticum* 12.19, scrutinizing the religious-historical correlations in order to find comparable traditive nexus of the contemporary religious-philosophical world (middle-Platonism) of the *Corpus Hermeticum* 12.19. In particular, this article demonstrates that *Corpus Hermeticum* 12.19 describes the divinatory arts or mantic arts (μαντική or μαντεία) through the inspiration, haruspex, augur (auspex). It is possible to glimpse the theme of the communication between God and the man through the mantic arts. At last, the present article, based on the Hellenistic approach, puts forward that *Corpus Hermeticum* 12.19 has Platonic influence.

KEYWORDS: Hermetism; *Corpus Hermeticum*; μαντική; Platonism; History of the Philosophy.

¹ Professor adjunto da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Pernambuco – Brasil. Email: david.plira@ufpe.br.

Introdução

Então todo vivente é imortal por causa dele [do intelecto]; e, dentre todos, o homem, o receptor de Deus e consubstancial com Deus, é o mais [imortal]. Pois Deus conversa só com esse vivente, tanto de noite através de sonhos, quanto de dia através de símbolos [presságios], e lhe prediz todas as coisas futuras através de todas as coisas, de pássaros, de entranhas, de inspiração, de carvalho; por isso, também o homem procura conhecer as coisas acontecidas antes e as coisas presentes e as coisas futuras (tradução própria).²

Quem observa o tratado 12.19 do *Corpus Hermeticum* (*Corp. Herm.*) pela primeira vez não afirma que se trata de uma literatura hermética filosófico-religiosa e facilmente se poderia dizer que ele tematiza conteúdos *mânticos* e *divinatórios*. De fato, o texto do *Corp. Herm.* 12.19 trata não só da comunicação divina, mas também das técnicas de interpretação do divino, tais como os agouros, os presságios, os aruspícios, os augúrios (auspício), os sonhos e as adivinhações, visto que são elementos da conversação entre Deus e o ser humano.

Diz-se que, amiúde, a *mântica* (*μαντική* ou *divinatio*) é a arte da perscrutação e previsão do futuro. Fato é que os antigos filósofos buscaram dar sentido teórico a essa arte. Assim, os estóicos, amiúde, deram os formatos ou contornos precisos da *mântica* dentro da filosofia por causa da doutrina do destino (REALE, 2008, v. 9, p. 157).

O diálogo platônico *Symposium* (*Symp.*) 202E – 203A reza que Deus não se mistura com a humanidade, exceto pelo divinatório e pela técnica dos sacerdotes. *Ἔρως*, o amor, interpreta e transpõe as coisas humanas para as divinas e vice-versa: petições e sacrifícios embaixo; ordenanças e respostas dos sacrifícios em cima. Através dessa combinação, toda *mântica* (*μαντική*) e arte sacerdotal são conhecidas, comunicadas e conduzidas: sacrifício, ritual, canções mágicas, divinação (*μαντεία*) e encantamento. Assim, através disso, estabelece-se uma sociedade e diálogo entre os homens e os deuses, entre os deuses e os homens, seja acordado seja dormindo. Entre muitos e variados espíritos (*δαίμονες*), está o *Ἔρως*, o amor (PLATO, 1925, v. 3, p. 178-179).

Em *Phaedrus* (*Phdr.*) 244A-244E, Sócrates, recitando Estesícoro, retoma o tema do amor, do *ἔρως*. No entanto, o amor agora vem como uma espécie de delírio (*μανία*). Ele toma como exemplo as artes divinatórias da sacerdotisa de Delfos e das sacerdotisas de Dodona e denomina a *mântica* como a mais nobre das artes. Assim, menciona-se que as sacerdotisas em seus delírios prestavam bom serviço a muitas pessoas da Grécia através das predições, predizendo o futuro. Os antigos, que deram nomes às coisas e aos seres, colocaram o nome dessa arte com base na palavra *mânica* (*μανική*, *μανία*), ficando *μαντική* ou *μαντεία*, com o acréscimo da letra *τ* (PLATÃO,

² πᾶν ἄρα ζῶον ἀθάνατον δι' αὐτόν [τὸν νοῦν]· πάντων δὲ μᾶλλον ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικός. τούτῳ γὰρ μόνῳ τῷ ζῳῷ ὁ θεὸς ὁμιλεῖ, νυκτὸς μὲν δι' ὀνείρων, ἡμέρας δὲ διὰ συμβόλων, καὶ διὰ πάντων αὐτῷ προλέγει τὰ μέλλοντα, διὰ ὀρνέων, διὰ σπλάγχνων, διὰ πνεύματος, διὰ δρυός, διὸ καὶ ἐπαγγέλλεται ὁ ἄνθρωπος ἐπίστασθαι τὰ προγεγενημένα καὶ ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 181-182.

2011, p. 102-105).

Em *Phdr.* 244A - 244E, menciona-se sobre os augúrios, sobre o voo dos pássaros e os sinais congêneres. No entanto, a *mântica* divinatória se constitui como a mais perfeita e honrada, mais do que a arte dos augúrios, a *oionística* ou auspício. Em *Phdr.* 275B, Sócrates menciona que, no santuário de Zeus em Dodona, as primeiras palavras divinatórias saíram de um carvalho. Na antiguidade, disse Sócrates, os homens se contentavam em ouvir as pedras e o carvalho (PLATÃO, 2011, p. 102-103).

Em *Timaeus* (*Tim.*) 71E - 72B, afirma-se que Deus, retificando a parte vil dos humanos, estabeleceu o órgão divinatório para que tocasse a verdade. Deus deu à loucura humana um sinal digno como a *mântica*. Assim, ninguém se torna perfeitamente verdadeiro e de inspirada divinação com uma mente racional, exceto no sono, com o poder da inteligência, na doença e no entusiasmo. Tudo isso pertence ao homem quando se recolhe ao sono ou tem uma visão acordado tanto pela natureza divinatória quanto pela natureza inspirada ou entusiasmada. Assim, ele percebe as coisas boas e más no presente, passado e futuro. Não é tarefa do homem que está inspirado julgar sobre as visões e vozes, exceto quando volta à memória. Alguns, que são designados como profetas, são denominados de adivinhos por pessoas que desconhecem a verdade. Segundo Platão, aquelas pessoas são intérpretes da voz e da visão misteriosas, não são adivinhos. Ademais, em *Tim.* 72B, relata-se sobre a prática aruspício ou da consulta das entranhas através da *mântica* (PLATO, 1929, v. 9, p. 184-187).

O presente artigo tem um tríplice objetivo: a) Averiguar as correlações literárias dos textos de *Tim.* 71E - 72B, *Symp.* 202E - 203A e *Phdr.* 244A-244E em relação ao *Corp. Herm.* 12.19, com a finalidade de encontrar supostas fontes enquadradas no texto hermético, e saber como elas foram retrabalhadas nele. b) Perguntar pela origem, história, significado e aplicação de motivos (*motif*, *leitmotiv*) que incidem nos textos cotejados, incluindo o *Corp. Herm.* 12.19. c) Perscrutar as correlações histórico-religiosas a fim de encontrar nexos traditivos comparáveis do mundo filosófico-religioso (médio-platonismo) contemporâneo do *Corp. Herm.* 12.19.

Por meio do cotejamento entre possíveis textos independentes, como o *Corp. Herm.* 12.19, *Tim.* 71E - 72B, *Symp.* 202E - 203A e *Phdr.* 244A-244E, averiguar-se-á apenas a correlação filosófico-religiosa que incide na literatura para descobrir se há indício de uma fonte comum ou se o *Corpus Hermeticum* foi influenciado intertextualmente pelo platonismo. A partir desse cotejamento, pode-se vislumbrar um possível assunto da comunicação entre Deus e o homem. O autor do *Corp. Herm.* 12.19 desenvolveu o argumento através da *mântica* (*μαντική* ou *μαντεία*) para discorrer sobre essa comunicação. Assim, o tema fundamental é a comunicação entre Deus e o homem através da *mântica*. Embora não exista incidência do conceito de *mântica* na literatura hermética, o redator do *Corp. Herm.* 12.19 emprega a *mântica* como *motif* (motivo ou tema recorrente) ao passo que Platão, em *Tim.* 71E - 72B, *Symp.* 202E - 203A e *Phdr.* 244A-244E, utiliza e explica o conceito de *μαντική* ou *μαντεία* (FESTUGIÈRE, 2014, p. 1684; SCOTT, 1985, v. 2, p. 364-366; COPENHAVER, 2000, p. 179; DODD, 2005, p. 16, 154, 221-222).³

³ Sobre assunto, argumento, tema e motivo na teoria da literatura, cf. DEFINA, 1975, p. 112-113.

Frequentemente um texto pode retomar passagens de outros textos. No entanto, a citação, em textos antigos e em textos literários, é implícita. Ou seja, o autor antigo não explicita de qual obra ele retirou citações (ROSSETTI, 2006, p. 376). Livio Rossetti, referindo-se à intertextualidade, afirma que: “Um texto bem pode ser visto como um “mosaico” de citações, algumas das quais não declaradas, mas apenas deixadas à capacidade de reconhecimento imediato de alguns leitores (porque estes conhecem e lembram-se bastante bem do texto “citado”)” (ROSSETTI, 2006, p. 376). Esse diálogo entre textos, dá-se o nome de intertextualidade e interliteralidade, justamente porque um texto literário cita o outro intercambiavelmente (ROSSETTI, 2006, p. 376). Cabe, assim, apresentar amiúde os elementos constitutivos de *Tim.* 71E - 72B, *Symp.* 202E - 203A e *Phdr.* 244A-244E de acordo com o contexto histórico do médio-platonismo em comparação com o *Corp. Herm.* 12.19 e o hermetismo filosófico-religioso.

A priori, os pesquisadores, da segunda metade do século XIX até a primeira metade do século XX, consideravam os escritos herméticos como objeto de estudo meramente filológico-helenístico. E, como sua abordagem exigia, os filólogos se interessavam apenas pelas características gregas, descartando qualquer possibilidade de elementos não-gregos. Nesse período, os dois acadêmicos que mais marcaram o estudo científico dos escritos herméticos foram os filólogos Richard Reitzenstein e A.-J. Festugière. O espaço de tempo entre a publicação do *Poimandres* (1904) e *La révélation d'Hermès Trismégiste* (1944 e 1954) foi o bastante para suscitar as principais teorias e conjecturas norteadoras sobre o hermetismo filosófico-religioso e sobre o gnosticismo.

Não obstante Reitzenstein ter sido um filólogo helenista, em seu “*Poimandres*”, ele deduziu explicitamente que os escritos herméticos evidenciavam uma religião organizada hierarquicamente (com cultos, ritos e sacerdotes) que deu origem a comunidades *eclesiásticas*, como a *Poimandres-Gemeinde*, tendo se disseminado do Egito até Roma. A tese de que o hermetismo era uma *Gemeinde* estruturada e hierarquicamente organizada (com um cabedal doutrinário e ritualístico), de maneira que os escritos herméticos viessem a ser um cânon escriturístico consagrado, provocou muitas críticas, sendo rejeitada por Bousset, Kroll, Cumont, Festugière, Scott, Angus e Dodd. Todos esses pesquisadores defendiam que não se podia comprovar a existência de culto e liturgia nos escritos herméticos, nem tampouco que esses textos descreviam uma confraria religiosa. O problema estava não necessariamente na formação da comunidade hermética como tal, embora também fosse, mas, sim, na ideia do local de origem e a sua influência decisiva nos escritos herméticos. Essa preocupação residia no fato de que não se deveria distanciar o conteúdo dos textos de seu lugar de origem. Ao propor que o lugar de origem do hermetismo era o Egito e que sua influência sobre a literatura hermética era decisiva, Reitzenstein deslocou o objeto de pesquisa dos filólogos helenistas do contexto grego. Por exemplo, Walter Scott e Samuel Angus defendiam a predominância do platonismo (e simultaneamente grego); Dodd, uma influência predominante do judaísmo por meio da *Septuaginta* (LXX), mas também grega; Zielinski, as contribuições helenísticas e filosóficas nos autores herméticos; Flinders Petrie, a influência egípcia; Cumont, as contribuições semíticas e orientais, mas

também grega; Mircea Eliade, um sincretismo judaico-egípcio.⁴

Com isso, formaram-se dois enfoques aproximativos em torno dos estudos modernos sobre a literatura hermética filosófico-religiosa, a saber, o enfoque helênico e o enfoque greco-oriental. A primeira tendência surgiu inicialmente com Wilhelm Kroll e Josef Kroll, sendo aperfeiçoada por Festugière. Esse enfoque se baseia no fato de que os escritos herméticos foram produzidos a partir de argumentos da filosofia grega. Os pesquisadores com tendência a esse enfoque veem a literatura hermética como um produto de um ecletismo filosófico tipicamente grego. A partir desse enfoque, os pesquisadores tendem a interpretar os textos herméticos como um conglomerado filosófico platônico-estoicizante ou estoico-platonizante.⁵

Pode-se dizer que o mais proeminente pesquisador do enfoque helênico foi André-Jean Festugière. Se, por um lado, Reitzenstein providenciou as bases para as pesquisas subsequentes do hermetismo em seu *Poimandres*, por outro lado, a obra *La révélation d'Hermès Trismégiste*, de Festugière, publicado entre 1944 e 1954, produziu forte impressão nas pesquisas acadêmicas sobre o hermetismo e sobre os escritos herméticos. Com essa obra, Festugière fixou os pontos capitais do enfoque helênico sobre os escritos herméticos filosóficos. Sendo assim, ele delimitou a doutrina hermética nos contextos filosóficos de fonte puramente grega, tendo se originado em decorrência de um longo período de interpretação das obras de Platão.⁶

Este artigo seguirá a aproximação ou o enfoque helênico sem, contudo, desconsiderar qualquer outra influência cultural ou influência filosófica.

A relação entre o hermetismo e o platonismo

Quando se refere à relação entre o hermetismo e o platonismo, deve-se entender que não se trata de uma relação direta do platonismo do séc. IV a.E.C. Essa relação deve estar ligada a um platonismo estoicizante ou a um estoicismo platonizante, chamado atualmente de médio-platonismo (ou platonismo médio), que surgiu no decurso do século I a.E.C. ao II E.C.⁷ De fato, esse platonismo modificado pela influência estoica não deve ter existido muito tempo antes do séc. I a.E.C. É possível que, durante o período cético na Academia Platônica, essa mistura ou fusão nunca tenha vindo à baila. Nesse período, os acadêmicos céticos, como Carnéades (esteve em Roma em 155 a.E.C. e faleceu em 129 a.E.C.), se posicionaram contra as doutrinas estoicas.⁸

Antíoco de Ascalônia (falecido pouco tempo depois de 69 a.E.C.) consolidou o

⁴ REITZENSTEIN, 1922, p. 214, 248ss; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. V; ELIADE, 2011, v. 2, p. 261, 432; WILLOUGHBY, 1929, p. 205; BERNAL, 2003, v. 1, p. 131-145; COPENHAVER, 2000, p. li-iii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 8-15; SOULEN, 1981, p. 86-87; DODD, 2005, p. 12, 19; DODD, 1954, p. xv, p. 243ss; ANGUS, 1929, p. 322; CUMONT, 1929, p. 82, 238; FLINDERS PETRIE, 1909, *Passim*.

⁵ NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. V; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; WILLOUGHBY, 1929, p. 205; CHLUP, 2007, p. 133-134; BERNAL, 2003, v. 1, p. 131-145; COPENHAVER, 2000, p. li-iii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1-2, 9-15; DODD, 2005, p. 11-12; DODD, 1954, p. 244; ANGUS, 1929, p. 321.

⁶ VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 8-9; CHLUP, 2007, p. 134; BERNAL, 2003, v. 1, p. 134ss; COPENHAVER, 2000, p. liv-lvi; FOWDEN, 1993, p. xxii-xxiii.

⁷ REALE, 2008, v. 7, p. 271-275; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 346; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9.

⁸ REALE, 2008, v. 6, p. 173-197; WALKER, 2006, p. 19-20; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 305-308; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9. Sobre o médio-platonismo, cf. também PREUS, 2007, p. 172.

ecletismo na Academia, rompendo definitivamente com o ceticismo. Ele tentou conciliar ou unir as diferentes contribuições do aristotelismo, do estoicismo e do platonismo. A destruição da sede da Academia de Atenas se deu, em 86 a.E.C., por ordem do ditador romano Lúcio Cornélio Sula, mais conhecido como Sila (138 a 78 a.E.C.). Não só a própria destruição da sede, mas o esvaziamento da mensagem pôs fim à Academia, o que acelerou e consolidou o ecletismo de Antíoco de Ascalônia, aproximando as ideias platônicas das ideias estoicas e peripatéticas. Os platonistas começaram a estoicizar os ensinamentos platônicos ou dar um sentido positivo ao platonismo; e os estoicistas, a platonizar os ensinamentos estoicos ou interpretar o platonismo nos moldes estoicos. É aceito que o médio-platonismo surge com a derrocada do ceticismo e com a consolidação do ecletismo por Antíoco. Esse filósofo rompeu com o ceticismo antes mesmo do seu mestre Filo, e, ao mesmo tempo, tentava convencer o mestre a tomar a mesma decisão.⁹

Da mesma forma que havia uma tendência dos platonistas estoicizarem, também havia uma tendência dos estoicistas platonizarem. Nesse mesmo contexto surge o médio-estoicismo. O médio-estoicismo se desenvolve entre os séculos II e I a.E.C. Seus principais filósofos eram Panécio de Rodes e Possidônio de Apameia. Eles conservaram inalterados os dogmas fundamentais do estoicismo, corrigindo apenas alguns pontos doutrinários através de uma visão eclética. Apesar do proeminente Possidônio de Apameia (escreveu entre 100-50 a.E.C.) ser um estoico, e não um platônico, ele teve uma contribuição de grande relevância para o desenvolvimento não só da formação do médio-estoicismo, mas também do médio-platonismo (DODD, 2005, p. 11-12; REALE; ANTISERI, 2003. v. 1, 294; SANSON, 1988, p. 23-26; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9; DODD, 1954, p. 244).

Possidônio de Apameia era um escritor e filósofo enciclopédico. Ele escreveu vinte e três grandes obras, das quais apenas restam fragmentos. As características filosóficas de Possidônio se constituíam através de sua liberdade para interpretar os dogmas de outras escolas filosóficas dentro de um contexto estoico. Muitos desses dogmas eram *refratários* ao estoicismo ou eram antiestoicos. Na verdade, ele estabeleceu uma verdadeira fusão de doutrinas platônicas e estoicas (DODD, 2005, p. 11-12; REALE; ANTISERI, 2003. v. 1, 294; SANSON, 1988, p. 26; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9; DODD, 1954, p. 244).

Destarte, para alguns pesquisadores do hermetismo antigo, principalmente para Walter Scott, o conjunto de doutrinas desse movimento (do hermetismo) não pode ter surgido antes do séc. I a.E.C. Isso advém do fato de que as doutrinas que incidem nos textos herméticos sofreram influência de um platonismo estoicizante ou de um estoicismo platonizante, principalmente das doutrinas de Possidônio de Apameia, que constitui o *terminus post quem* a literatura hermética foi produzida (DODD, 2005, p. 10-11; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9; DODD, 1954, p. 138, 201, 234, 244).

Como já foi dito antes, esse platonismo era, em seu bojo, um sistema eclético com atitudes filosóficas e intelectuais que procurava tomar o que é bom e proveitoso de diferentes e diversas teses de sistemas filosóficos distintos, tentando conciliá-los (PEDRO, 1999, p. 91).

⁹ REALE, 2008, v. 6, p. 187-208, 193-197; REALE, 2008, v. 7, p. 271-272; WALKER, 2006, p. 19-20; DODD, 2005, p. 09-10; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 305-307, 346; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1-2, 9-15; DODD, 1954, p. 244. Sobre o ditador Sila e sua política, cf. REICKE, 1996, p. 90, 99-101.

Segundo Charles Harold Dodd:

Do tempo de Possidônio, o qual deu à filosofia estoica uma forte infusão de platonismo, as duas escolas se aproximaram uma da outra, e no nível popular a filosofia muitas vezes tomou a forma de estoicismo platonizante ou de platonismo estoicizante. A filosofia misturada foi um dos precursores do neoplatonismo.

A infusão do platonismo e estoicismo proveu um *organon* para pensadores de várias tendências que procuravam justificação filosófica para a religião. Um exemplo notável é para ser encontrado na assim chamada literatura hermética (tradução própria).¹⁰

Nota-se que essas afirmações de Dodd representam o pensamento dos pesquisadores do enfoque helênico. A tendência é delimitar os escritos herméticos dentro de uma longa tradição greco-platônica, que foi gradativamente alterada em seu decurso histórico. É claro que esses pesquisadores reconhecem que esses escritos foram produzidos no Egito helenístico durante a dominação romana, entretanto, eles defendem que os seus autores e os antigos herméticos não eram culturalmente educados segundo os padrões egípcios, mas, sim, de acordo com os padrões helênicos. Não se trata de uma reprodução integral dos padrões gregos de filosofia, mas das bases filosóficas do platonismo que lhes serviam de formação (DODD, 2005, p. 11-12; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1-2, 9).

A partir das características gerais desse movimento filosófico, os pesquisadores acentuaram o enfoque helênico. A razão para isso advém do fato de que as características são passíveis de serem reconhecidas e confrontadas entre os textos.

Walter Scott salienta que Platão e, sobretudo, o diálogo de *Tim.*, mais do que outros diálogos platônicos, teve uma influência em quase todos os tratados herméticos (SCOTT, 1985, v. 1, p. 9). Os pesquisadores do enfoque helênico não hesitarão em encontrar aquelas principais características do médio-platonismo na literatura hermética. Não há dúvida de que várias daquelas características que foram mencionadas são encontradas também nos textos herméticos. Por exemplo, a doutrina do Demiurgo é citada no próprio tratado 4 do *Corpus Hermeticum* (*Corp. Herm.* 4.1). A crença em Deus como *Noûs* também ocorre em várias passagens do tratado *Poimandrês* (*Corp. Herm.* 1). A ideia de Deus como o Sumo Bem é recorrente nos tratados herméticos de uma forma geral. A crença na *Alma Mundi* ocorre no *Corp. Herm.* 10. Ademais, percebe-se, de forma geral, que o hermetismo nutre total apreço pela doutrina da *gnōsis* (γνῶσις). E não é difícil perceber, como foi mencionado no segundo capítulo, a incidência da doutrina da *Mônada*.

Segundo Walker, esse tipo de filosofia era disseminada no período do Alto Império e tinha muito em comum com a religiosidade popular em voga,

¹⁰ O grifo em itálico na tradução é do autor. *From the time of Posidonius, who gave the Stoic philosophy a strong infusion of Platonism, the two schools approached one another, and on the popular level philosophy often took the form of a platonizing Stoicism or stoicizing Platonism. This mixed philosophy was one of the forerunners of neo-Platonism.*

The fusion of Platonism and Stoicism provided an organon for thinkers of various tendencies who sought a philosophical justification for religion. A striking example is to be found in the so-called Hermetic literature. DODD, 2005, p. 10-11.

principalmente com a religião mistérica. Tanto essa filosofia como a religião mistérica buscavam a salvação das inconstâncias, das mudanças, das vicissitudes e dos fados da vida no mundo. Essa salvação não era nada menos do que a libertação das paixões e dos sofrimentos que aprisionavam as pessoas a uma rede sistêmica cósmica espaço-temporal (WALKER, 2006, p. 20).

Convém lembrar que o sentimento religioso dos médio-platonistas, tenuemente ligado ao misticismo, conduziu-os a elaborar doutrinas teológicas sobre os demônios, baseando-se nas crenças órficas, as quais eram de grande importância para o platonismo e para o estoicismo. Com a ideia da transcendência de Deus, houve a necessidade de garantir a crença em seres intermediários. Além disso, foi de extrema relevância para os médio-platonistas o interesse por cultos religiosos; o que os fez reconsiderar e reavaliar a *sabedoria oriental* de modo geral, principalmente, a egípcia (REALE, 2008, v. 7, p. 278, 307-309).

Isso advém do fato de que houve uma reação contrária às tendências puramente racionalizantes, baseada na ideia de alcançar o mais elevado conhecimento por vias devotas. Convém entender que *o conhecimento das coisas últimas é revelado divinamente*. Sendo assim, ele só poderia ser preservado pelas antigas tradições religiosas, sendo transmitido diretamente aos sábios e profetas. O platonismo era uma filosofia que poderia facilmente ser utilizada como um dos meios para se alcançar esses fins. É verdade que um dos objetivos dessa filosofia era interpretar racionalmente a mitologia, a religiosidade e os rituais das religiões do mundo do Mediterrâneo antigo, principalmente do Oriente Próximo, por meio dos quais era transmitido esse conhecimento revelado (DODD, 1954, p. 244).

Não é de admirar que os pesquisadores tenham procurado encontrar a relação do hermetismo nas obras platônicas, principalmente no diálogo platônico de *Tim*. Ademais, ao olhar atentamente aquelas características principais de um platonismo estoicizante, isso pode fazer pressupor a semelhança existente entre as doutrinas herméticas e aquelas que foram formuladas a partir das principais ideias do diálogo platônico de *Tim*. Em que medida se pode encontrar essas características no *Corpus Hermeticum* 12? Estaria esse tratado em consonância com as principais doutrinas do médio-platonismo ou com as doutrinas formulados no diálogo de *Tim*? Dever-se-ia, a princípio, entender algumas doutrinas que estão na obra platônica e que tenham alguma consonância no tratado hermético *Ἑρμοῦ Τρισημέριστου περὶ νοῦ κοινοῦ πρὸς Τὰτ*.

A Comunicação entre Deus e os Homens no *Corp. Herm.* 12.19 e no *Symp.* 202E - 203^a

Reproduzindo o diálogo entre Sócrates e Diotima, no *Symp.* 202E - 203A, Sócrates pergunta o que é o *ἔρως*, o amor, se seria um mortal. Diotima responde que é algo entre o mortal e o imortal. Completa dizendo que é um grande *daimon* (espírito), existindo entre o divino e o mortal. Sócrates, por sua vez, pergunta qual é seu poder, sua atividade (*τίνα, ἣν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον;*). Ao que Diotima responde:

Interpretando e transportando as [coisas] dos homens para os deuses e dos deuses para os homens: por um lado, as orações e sacrifícios dos [homens]; por outro lado, as ordenanças e as respostas dos sacrifícios [dos deuses].

Estando no meio de ambos, completa, para unir o próprio todo em si mesmo. Através disso também, toda mântica e arte dos sacerdotes sucedem no que diz respeito aos sacrifícios, rituais, canções mágicas, divinação e encantamento. Deus não se mistura com o homem, mas, **através disso, existe toda sociedade e conversação entre os deuses e os homens, tanto acordados quanto dormindo**: também, por um lado, o homem sábio espiritual é [aquele] concernente a tais coisas; por outro lado, sendo sábio em alguma outra coisa, ou concernente às artes ou a algumas manufaturas, é artesão. Esses daimones são muitos e variados, e um dentre esses é também Eros (tradução própria).¹¹

O *Symp.* 202E - 203A recorre ao argumento empregando a *mântica*. É notório que o assunto gira em torno do poder e atividade do amor como intermediário entre os homens e os deuses. No entanto, fica claro que o tema é a comunicação entre os deuses e os homens. Através das artes divinatórias, toda sociedade, comunicação e encontro entre essas duas esferas se sucedem. Existe uma flagrante analogia entre o *Corp. Herm.* 12.19 e *Symp.* 202E - 203A do ponto de vista formal, temático e argumentativo (COPENHAVER, 2000, p. 179). No *Symp.* 202E – 203A, não incide nada que se refere aos augúrios ou árvores, mas o texto se refere a sacrifícios e agouros. No *Corpus Hermeticum*, não há nenhuma passagem que se refira ao *ἔρως* como intermediário, exceto no *Asclepius* 1:

Depois que Hammon entrou no ádito, que o sentimento devoto dos quatro homens e a divina presença de Deus encheram aquele santo [lugar], estando as almas e as mentes pensas à boca de Hermes em um silêncio veneravelmente competente, assim começou o divino Cupido a falar (tradução própria).¹²

É bastante plausível o fato de que autor do *Corp. Herm.* 12.19 assumiu a ideia do *Symp.* 203A no que se refere ao tema, a saber: “*θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγγηγορόσι καὶ καθεύδουσι* (Deus não se mistura com o homem, mas, através disso, existe toda sociedade e conversação entre os deuses e os homens, tanto acordados quanto dormindo)”. Convém salientar que o autor hermético reorganizou essa assertiva da seguinte forma: “*πάντων δὲ μᾶλλον ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικός. τούτῳ γὰρ μόνῳ τῷ ζῳῷ ὁ θεὸς ὁμιλεῖ, νυκτὸς μὲν δι’ ὀνείρων, ἡμέρας δὲ διὰ συμβόλων...* (o homem, o receptor de Deus e consubstancial com Deus, é o mais [imortal]. Pois Deus conversa só com esse vivente, tanto de noite através de sonhos, quanto de dia através de símbolos...) (PLATO, 1925, v. 3, p. 178;

¹¹ Na tradução, o grifo em negrito é nosso. *ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθεῦον θεοῖς τὰ παρ’ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγγηγορόσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναντος. οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως. PLATO, 1925, v. 3, p. 178-179.*

¹² *Hammon etiam adytum ingresso sanctoque illo quattuor uirorum religione et diuina dei completa praesentia, competenti uenerabiliter silentio ex ore Hermi animis singulorum mentibusque pendentibus, diuinus Cupido sic est orsus dicere. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 297.*

HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 181-182)”.¹³

A palavra *ὁμιλία* (*vivência conjunta, companhia, conversa, sociedade, instrução, reunião, assembleia*) foi substituída, no *Corp. Herm.* 12.19, pelo verbo correspondente, *ὁμιλέω* (*estar junto, associar, conversar, ser amigo, viver com, encontrar-se, negociar, ter relação sexual*). Outrossim, *διάλεκτος* (*conversa*) foi assimilado pelo verbo *ὁμιλέω*. Ademais, a palavra *ὁμιλία* foi reforçada também pelo adjetivo *συνουσιαστικός*, que significa *consustancial*. O adjetivo *συνουσιαστικός* vem de *συνουσία* (*vivência conjunta, conexão, associação, sociedade, conversão, relação sexual*), que é sinônima de *ὁμιλία*. Assim, o adjetivo *συνουσιαστικός*, no *Corp. Herm.* 12.19, tem a acepção de *ter relação com* (cf. *Asclepius* 6).¹³

A expressão *διὰ τούτου* (através disso), no *Symp.* 203A, se refere a “toda mântica e arte dos sacerdotes sucedem no que diz respeito aos sacrifícios, rituais, canções mágicas, divinação e encantamento”. O autor hermético organizou da seguinte forma: através de sonhos (*δι’ ὀνείρων*), de presságios (*διὰ συμβόλων*), de pássaros (*διὰ ὀρνέων*), de entranhas (*διὰ σπλάγχνων*), de inspiração (*διὰ πνεύματος*), de carvalho (*διὰ δρυός*). Através disso, Deus estabeleceu sua comunicação com os seres humanos. Por fim, a expressão *καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι* (tanto acordados quanto dormindo), no *Symp.* 203A, foi substituída, no *Corp. Herm.* 12.19, por *νυκτὸς μὲν...ἡμέρας δὲ...* (tanto de dia quanto de noite) (PLATO, 1925, v. 3, p. 178; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 181-182).

Poder-se-ia inferir que *Corp. Herm.* 12.19 assumiu o tema da comunicação entre os deuses e os homens do *Symp.* 202E - 203A como seu assunto e desenvolveu o argumento com base na *mântica*. Os pressupostos são convincentes no que diz respeito à forma da linguagem e ao tema desenvolvido do argumento das artes divinatórias que são expostas em detalhes no texto hermético. Resta saber por que razão o homem também passou a ser designado, no *Corp. Herm.* 12.19, como receptor de Deus (*ὁ τοῦ θεοῦ δεκτικός*). Essa designação não está em evidência no *Symp.* 202E - 203A. Se *δεκτικός* tiver relação com inspiração (*μανία*), deveras, o fato do *Corp. Herm.* 12.19 ter a influência do *Phdr.* 244A-244E e do *Tim.* 71E - 72B tem toda plausibilidade em maior ou menor grau.

A Inspiração Divina no *Corp. Herm.* 12.19, no *Phdr.* 244A-244E e no *Tim.* 71E - 72B

Em *Phdr.* 244A-244B, Platão, retoma o tema do amor (*ἔρως*) como no *Symp.* 202E - 203A. No entanto, *ἔρως* agora vem como uma espécie de delírio (*μανία*), paixão ou *ἐρωτική μανία* (*Phdr.* 265B). Ele toma como exemplo as artes divinatórias da sacerdotisa de Delfos e das sacerdotisas de Dodona e denomina a *mântica* como a mais nobre das artes. Assim, menciona-se que as sacerdotisas em seus delírios prestavam bom serviço a muitas pessoas da Grécia através das predições sobre o futuro. O delírio (*μανία*), aqui, tem a acepção de inspiração. Existem variadas acepções da palavra grega *μανία*, tais como *loucura, delírio, frenesi, frenesi inspirado*,

¹³ LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 401, 1222, 1723; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 80, 230, 310; PEREIRA, 1998, p. 132, 404, 557; SCOTT, 1985, v. 2, p. 364; COPENHAVER, 2000, p. 179; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 301-303

entusiasmo, inspiração e paixão (PLATÃO, 2011, p. 102, 104, 156; PLATO, 1925, v. 3, p. 226-227; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1079-1080; PEREIRA, 1998, p. 274):

Se, pois, fosse admissível ser o delírio um mal, bem seria falado; mas agora os maiores dos bens vêm a ser a nós através do delírio, sendo, deveras, dado pelo divino dom. Pois, a profetisa em Delfos e as sacerdotisas de Dodona, tendo sido inspiradas, obraram muitas e belas coisas para a Hélade tanto no privado como no público, mas sendo racionais poucas coisas ou nada [obriram]. E se falarmos da Sibila e de outros, tais dando oráculo com mântica inspirada, predizendo muitas coisas para muitos, para o futuro endireitaram, poderíamos alongar dizendo coisas evidentes para tudo (tradução própria).¹⁴

Assim, o delírio é um dom divino (*θεία δόσις*) (*Phdr.* 244A) ao contrário de uma ponderação puramente humana (*Phdr.* 244D). Em *Phdr.* 244C, reza que os antigos, que deram nomes às coisas e aos seres, colocaram o nome dessa arte com base na palavra *mânica* (*μανική, μανία*), ficando *μαντική* ou *μαντεία*, com o acréscimo da letra *τ* (PLATÃO, 2011, p. 102-105). Sabe-se que Platão, em *Cratylus* e em vários textos, propõe uma *paretimologia*, ou seja, trata-se de uma etimologia imprópria e muitas vezes fantasiosa, com raras exceções. Nada confirma essa etimologia. O que possivelmente vem a acontecer são as correlações com as variadas acepções da palavra grega *μανία*. A mesma palavra pode designar a inspiração por um deus, pelas Musas (*Phdr.* 245A), a inspiração ou entusiasmo filosófico (*Symp.* 218B) ou mesmo a paixão ou *έρωτική μανία* (*Phdr.* 265B). Assim, o delírio é um dom divino ao contrário de uma ponderação puramente humana (*Phdr.* 244D) (PLATÃO, 2011, p. 102-105, 156-157; PLATO, 1925, v. 3, p. 226-227; REALE, 2008, v. 9, p. 156-157; ROSSETTI (2006) 387; BEEKES, 2010, v. 2, p. 902-903; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1079-1080).

Em *Phdr.* 244A-244B, incidem palavras correlacionadas, como *μανία, μαίνω, ένθεος*. O verbo *μαίνω* significa *tornar louco ou furioso, estar arrebatado de furores báquicos* e *μαίνομαι υπό τοῦ θεοῦ* significa *ser inspirado por Deus* enquanto *ένθεος* tem o sentido de *inspirado pelos deuses, transportado de furor divino, inspirado, cheio de Deus, possuído, de divino frenesi* (PLATÃO, 2011, p. 102; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 566, 1078; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 113, 203; PEREIRA, 1998, p. 189, 354).

Em *Tim.* 71E - 72A, mais propriamente empregam-se as palavras *ένθεος, ένθουσιαστική*¹⁵ e *μαίνω* e todas elas estão relacionadas com a *mântica*:

Pois ninguém racionalmente alcança a mântica inspirada e verdadeira, exceto sendo a atividade da inteligência presa no sono ou através da

¹⁴ εἰ μὲν γὰρ ἦν ἀπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μὲντοι δόσει διδομένης. ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφητὶς αἱ τ' ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι μανῆσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδία τε καὶ δημοσία τὴν Ἑλλάδα ἡργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχεία ἢ οὐδέν· καὶ ἐὰν δὴ λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ένθῳ πολλὰ δὴ πολλοὶς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὥρθωσαν, μηκύνουμεν ἂν δῆλα παντὶ λέγοντες. PLATÃO, 2011, p. 102.

¹⁵ LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 566-567, 1079-1080; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 113, 261; PEREIRA, 1998, p. 189.

doença, ou tendo sido alterado por causa de algum entusiasmo. Mas é do racional refletir as coisas ditas e recordadas em sonho ou no estado de vigília pela natureza mântica ou entusiástica [...] É trabalho do que ainda está inspirado e ainda permanece nisso não julgar por si as coisas manifestas e ouvidas (tradução própria).¹⁶

Assim como em *Phdr.* 244A-244B, em *Tim.* 71E - 72A, a *mântica* é divinamente inspirada (*μαντική ἔνθεος*). Assim, a palavra *μανία* é sinônima de *ἐνθουσιασμός*. No *Corp. Herm.* 12.19, a afirmação que o homem é receptor de Deus (*ὁ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς*) está intimamente relacionada à capacidade do homem ser *ἐνθεος* ou inspirado. Pelo desenvolvimento do argumento, no *Corp. Herm.* 12.19, há de considerar que essa inspiração ocorre através da *mântica* como meio de comunicação divina.¹⁷

A palavra *μανία* só ocorre uma vez no *Corpus Hermeticum* (*Corp. Herm.* 13.4) e seu sentido é de loucura. A palavra inspiração, no *Corp. Herm.* 12.19, é *πνεῦμα* (a mesma para espírito).¹⁸ No entanto, deve-se considerar que a palavra *πνεῦμα* incide trinta e uma vezes em todo *Corpus Hermeticum* e setenta vezes em toda literatura hermética. Em geral, essa palavra é empregada como um elemento, *ar* ou *gás* (*Corp. Herm.* 1.9, 16). Se assim for, esse sentido está próximo da concepção estoica de um *πνεῦμα* material, um gás difuso pelo cosmo, transcendendo a terra, sendo fonte de vida (*Corp. Herm.* 9.9). No entanto, isso não deve pressupor uma radicalização estoica. Esse estoicismo está relacionado a uma corrente platônica, para a qual o divino é imaterial, transcendente e não sensível. É bem verdade que, para alguns autores herméticos, o *πνεῦμα*, no homem, procede do éter (*ἐκ δὲ αἰθέρος τὸ πνεῦμα ἔλαβε καὶ ἐξήνεγκεν ἡ φύσις* - *Corp. Herm.* 1.17). Assim, na morte, ele volta a ser éter. Nem sempre é claro, no *Corpus Hermeticum*, se o *πνεῦμα* é material e sensível ou noético e transcendente (imaterial) (*Corp. Herm.* 2.8; 4.1; 13.12, 19). Os autores herméticos poderiam conceber *πνεῦμα* como algo perto ou associado a um fogo puro, sendo esse o mais elevado dos elementos.¹⁹

O *πνεῦμα*, segundo a ontologia estoica, é um sopro ardente ou ígneo, um ar dotado de calor, *πνεῦμα ἔνθερμον*, *animus ignis*. Sendo assim, ele é corpóreo como qualquer realidade, inclusive, Deus-*physis-logos*. Para Possidônio, Deus é *πνεῦμα νοερόν καὶ πυρῶδες* (inteligente e ígneo). Esse sopro ardente é o princípio que

¹⁶ οὐδεὶς γὰρ ἔνθους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινὰ ἐνθουσιασμόν παραλλάξας. ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἐμφρονος τὰ τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως [...] τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν. PLATO, 1929, v. 9, p. 186.

¹⁷ LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 377, 566-567, 1079-1080; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 113, 261; SCOTT, 1985, v. 2, p. 364.

¹⁸ Sobre *μανία* no *Corpus Hermeticum*, cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 113; TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 202. Sobre *πνεῦμα* como inspiração, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1424; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 261; PEREIRA, 1998, p. 464; SCOTT, 1985, v. 2, p. 365-366; COPENHAVER, 2000, p. 179; DODD, 2005, p. 221. Em 2 Timóteo 3.16 incide a palavra *θεόπνευτος* para inspirado por Deus ou divinamente inspirado. Cf. NOVUM, 1994, p. 554; RUSCONI, 2003, p. 225, 379.

¹⁹ DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 157; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1424; DODD, 2005, p. 216-219; DODD, 1954, p. 122-123; COPENHAVER, 2000, p. 179; SCOTT, 1985, v. 2, p. 365-366.

adentra tudo e o transforma, difundindo-se pelo universo com intensidade diferenciada, gerando os seres em graus hierárquicos diferentes e precisos. Destarte, esse *πνεῦμα* se confunde com o fogo artífice ou com o próprio Deus-*physis-logos*. Entretanto, na metafísica platônico-estoica, a situação do *πνεῦμα* entre os elementos é incerta ou inconsistente. Do ponto de vista platônico, a própria *physis* é também relacionada ao mundo das Ideias. Logo, a definição melhor empregada, para essa palavra, é o *ar em movimento* (*Corp. Herm.* 2.8).²⁰

Poder-se-ia concluir, contudo, que os escritores herméticos consideravam o *πνεῦμα* como veículo, meio e origem da vida e de todo movimento no cosmo, incluindo também no ser humano. O *πνεῦμα* também estava associado à divindade. No entanto, o pensamento hermético não apresenta consistência quanto à sua condição ontológica. Por esta razão, por um lado, apropria-se da ideia estoica de um *πνεῦμα* imanente no universo e no homem, corpóreo, material ou quase material e, por outro lado, assume a ideia platônica de sua relação com a esfera divina não material e transcendente (DODD, 2005, p. 216-219).

No diálogo pseudoplatônico, intitulado *Axiochus*, 370C, reza o seguinte: *εἰ μὴ τι θεῖον ὄντος ἐνῆν πνεῦμα τῇ ψυχῇ* (se não existisse algo divino, não seria possível para a alma a inspiração). A palavra *πνεῦμα*, neste caso, é inspiração. Mas seu uso com essa acepção, nas obras platônicas, é raro. Como já mencionado, Platão, amiúde, emprega *μανία*, *μαίνω*, *ἐνθεος*, *ἐνθουσιαστική* em vez de *πνεῦμα* (DODD, 2005, p. 221).

Não obstante os usos e acepções de *πνεῦμα* em todo o *Corpus Hermeticum*, no *Corp. Herm.* 12.19, essa palavra pode aludir a uma inspiração profética ou oracular. O enunciado da oração pode levar a algumas conjecturas quanto à origem da palavra *πνεῦμα* nesse texto. Como a inspiração vem seguida de “através do carvalho” (*διὰ πνεύματος, διὰ δρυός*), poder-se-ia aventar a influência do oráculo do carvalho em Dodona e do vapor do oráculo de Delfos (DODD, 2005, p. 216-219; COPENHAVER, 2000, p. 179; SCOTT, 1985, v. 2, p. 365-366).

É bem verdade que os atos *mânticos* inspirados de Dodona e Delfos são mencionados em *Phdr.* 244A-244B:

Pois, a profetisa em Delfos e as sacerdotisas de Dodona, tendo sido inspiradas, obraram muitas e belas coisas para a Hélade tanto no privado como no público, mas sendo racionais poucas coisas ou nada [obraram]. E se falarmos da Sibila e de outros, tais dando oráculo com mântica inspirada, predizendo muitas coisas para muitos, para o futuro endireitaram, poderíamos alongar dizendo coisas evidentes para tudo (tradução própria).²¹

E em *Phdr.* 275B também reza: “Disseram, ó amigo, que, no templo de Zeus em Dodona, as primeiras palavras mânticas vieram do carvalho. Estas coisas, assim,

²⁰ DODD, 2005, p. 212-214, 216-219; DODD, 1954, p. 122-123; SCOTT, 1985, v. 2, p. 365-366; REALE, 2008, v. 9, p. 202; REALE, 2008, v. 6, p. 51, 52.

²¹ *εἰ μὲν γὰρ ἦν ἀπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μὲντοι δόσει διδομένης. ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφητὶς αἱ τ' ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδία τε καὶ δημοσία τὴν Ἑλλάδα ἡργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν· καὶ ἐὰν δὴ λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθάδε πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὥρθωσαν, μηκύνοιμεν ἂν δῆλα παντὶ λέγοντες.* PLATÃO, 2011, p. 102.

eram o bastante para aqueles que não eram sábios como vós, os novos [de hoje], para ouvir o carvalho e as pedras com simplicidade (tradução própria)”.²² A possibilidade de *πνεῦμα* estar relacionado ao oráculo de Delfos vem da conjectura de que se trata de uma representação da profetisa em êxtase oracular e profético por causa do vapor (gás) que saía da fenda onde se situava o tripé sagrado no templo de Delfos. Sendo assim, a palavra *πνεῦμα* poderia aludir a esse vapor. Cícero se refere a essa inspiração da profetisa de Delfos (*De Divinatione* 1.38) (DODD, 2005, p. 221; COPENHAVER, 2000, p. 179; SCOTT, 1985, v. 2, p. 365-366).

No entanto, como essa palavra foi empregada em diferentes acepções no *Corpus Hermeticum*, fica difícil afirmar categoricamente se o autor se referia a essa acepção de vapor ou gás ou à acepção de inspiração como veículo revelatório. Quanto ao emprego de *δρῦς* (carvalho), o autor poderia ter feito alusão literária ao templo de Zeus em Dodona. No entanto, é possível que ele estivesse se referindo a qualquer árvore-oráculo (*δένδρον*) em qualquer lugar como uma espécie de metonímia (DODD, 2005, p. 221; COPENHAVER, 2000, p. 179; SCOTT, 1985, v. 2, p. 365).

Como já foi mencionado, no *Corp. Herm.* 12.19, a afirmação que o homem é receptor de Deus (*ὁ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς*) está intimamente relacionada à capacidade do homem ser *ἐνθεος* ou inspirado e, pelo desenvolvimento do argumento, neste texto, há de considerar que essa inspiração ocorre através da *mântica* como meio de comunicação divina. Como se pôde perceber, em *Phdr.* 244A-244B, em *Tim.* 71E - 72A, a *mântica* é divinamente inspirada (*μαντική ἐνθεος*).²³ O *Corp. Herm.* 12.19 tem toda plausibilidade de ter sido influenciado por esses diálogos platônicos no que concerne ao tema da inspiração. No entanto, o emprego de *πνεῦμα* não é platônico e pode perfeitamente ter sido influenciado pelo judaísmo helenístico com dose estoica por causa de sua característica de veículo ou meio de revelação (DODD, 2005, p. 212-214, 216-219, 221-222; SCOTT, 1985, v. 2, p. 365-366). Como foi mencionado, a expressão *καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι* (tanto acordados quanto dormindo), no *Symp.* 203A, foi substituída, no *Corp. Herm.* 12.19, por *νοκτὸς μὲν... ἡμέρας δὲ...* (tanto de dia quanto de noite) (PLATO, 1925, v. 3, p. 178; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 181-182). Igualmente, em *Tim.* 71E - 72A, *ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως* (em sonho ou no estado de vigília pela natureza mântica ou entusiástica) deve ter influenciado o autor do *Corp. Herm.* 12.19 (em *νοκτὸς μὲν δι’ ὀνείρων, ἡμέρας δὲ διὰ συμβόλων*) (PLATO, 1929, v. 9, p. 186; TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 181-182).

A sentença primitiva do *Corp. Herm.* 12.19: ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικὸς

Embora Tadeusz Stefan Zieliński tenha sido o primeiro a observar e a classificar a heterogeneidade dos tratados do *Corpus Hermeticum*, chegando a classificá-los em peripatéticos, platonizantes e panteístas, é justamente a

²² οἱ δὲ γ', ὧ φίλε, ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ δρυὸς λόγους ἔφησαν μαντικὸν πρῶτον γενέσθαι. τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας ... PLATÃO, 2011, p. 182-185.

²³ LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 377, 566-567, 1079-1080; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 113, 261; SCOTT, 1985, v. 2, p. 364; PLATÃO, 2011, p. 102; PLATO, 1929, v. 9, p. 186.

classificação de Wilhelm Bousset, de acordo com a tendência teológica, cosmológica e antropológica dos textos, que perdura hodiernamente. Bousset reuniu os tratados em três grupos, a saber: otimista (monista-panteísta), pessimista (dualista-transcendentalista) e misto (ELIADE, 2011, v. 2, p. 260; COPENHAVER, 2000, p. lii; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 13-15, 29, 314, 441).

Os *libelli* do *Corpus Hermeticum* não são totalmente unívocos entre si em forma e conteúdo. Ademais, há tratados que conciliam doutrinas aparentemente opostas e geram contradições em si mesmas. De acordo com as características doutrinárias, os traços imanentistas e monistas estão presentes no *Corp. Herm.* 2, 5, 8 e 14; os traços transcendentalistas e dualistas se evidenciam no *Corp. Herm.* 1, 4, 6, 7 e 13. Em todo caso, percebe-se um imanentismo que não exclui o transcendentalismo nem um transcendentalismo que exclui o imanentismo dentro de um mesmo tratado. Por exemplo, no *Corp. Herm.* 5, um tratado com características predominantemente monistas, fala-se da imanência de Deus, mas também se fala da transcendência de um Deus Criador, comparando-o a um pintor e escultor. Além disso, no *Corp. Herm.* 11, o mais dualista dos tratados, fala-se de uma transcendência, embora não se exclua a imanência. Sendo assim, os tratados podem ser agrupados, segundo suas doutrinas teológicas, em monistas, dualistas e mistos. Mesmo empregando elementos de fontes comuns do sincretismo greco-egípcio, os autores eram livres para selecionar, assimilar, absorver e combinar o que eles julgassem mais relevante para sua vida filosófico-religiosa. Ao contrário do que se possa imaginar, os ensinamentos dos autores herméticos não eram meras repetições de dogmas religiosos ou máximas filosóficas. Eles poderiam utilizar crenças de outras religiões e pensamentos filosóficos como se pertencessem ao hermetismo, mas eles tendiam a *purificá-los* de todos os estratos que encobrissem a *verdade*.²⁴

Pelo fato de não haver dogmas ou doutrinas fixas nos tratados herméticos, o pluralismo ou o ecletismo de ideias no hermetismo impedia a formação padronizada de uma escritura sagrada. É possível que os escritores herméticos não reconhecessem nenhuma escritura infalível pelo fato de não haver nada que expresse uma doutrina baseada em escrituras paradigmáticas, canônicas e infalíveis, a fim de serem seguidas estritamente como está escrito nelas. E, em outras palavras, não há qualquer evidência de infalibilidade escriturística. Por causa desse ecletismo, os tratados do *Corpus Hermeticum* não são coerentes entre si e, por isso, não se pode supor que o *Corpus Hermeticum* seja um simples resumo unificado de doutrinas, pois, nele, as opiniões dos autores não expressam uma univocidade em absoluto (FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; LOHSE, 2000, p. 252; DODD, 2005, p. 17; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7, 8-9; ANGUS, 1929, p. 341).

Garth Fowden rejeita a ideia da contradição entre os vários tratados. Sua tese é de que as variações constituem um processo sequencial da *ἐπιστημὴ* para *γνώσις* (FOWDEN, 1993, p. 103). Seja qual for a teoria a ser defendida, fato é que não se pode negligenciar que os tratados herméticos não são unívocos doutrinariamente e é justamente isso que ocorre nas várias contradições existentes, inclusive dentro de um

²⁴ JOHNSON, 2009, p. 85-88; ELIADE, 2011, v. 2, p. 431; COPENHAVER, 2000, p. xxxix, lii; FERGUSON, 1990, p. 250; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 15, 29, 314, 441; DODD, 2005, p. 17-25, nota 2 na página 20, nota 1 na p. 33; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7, 8-9; DODD, 1954, p. 245.

mesmo tratado do *Corpus Hermeticum*.

Segundo Jean-Pierre Mahé, as diferenças contraditórias e inconciliáveis são quase sempre puramente redacionais. As incongruências, incoerências e contradições devem ser devidamente averiguadas para se compreender em que medida elas são resultados de materiais heterogêneos, seja da ação autoral de várias pessoas seja da produção em diferentes épocas e contextos pelo mesmo autor. O objetivo principal é constatar a coesão e a coerência para saber o sentido do texto (MAHÉ, 1982, t. 2, p. 41-42).

Se por um lado, não se pode afirmar que há contradições teológicas inconciliáveis, por outro lado, os textos herméticos não são unívocos. Ademais, a natureza dessas variações e contradições doutrinárias é redacional, sendo resultante de dogmas ambíguos e contraditórios de variadas correntes filosófico-religiosas da Antiguidade. Esses dogmas se agregavam às antigas sentenças herméticas gnômicas como comentários, muitas vezes, opostos. Sendo assim, as sentenças herméticas constituíam os elementos mais antigos, constantes e imutáveis, aos quais se prendiam os mais variados acréscimos redacionais. A partir da tipologia e taxonomia redacionais dos escritos filosófico-religiosos, propostas por Jean-Pierre Mahé, através dos *graus de intervenção redacional*, pode-se distinguir os diversos *tipos redacionais*, e determinar o *nível redacional* de incidência e intervenção dos elementos doutrinários secundários na sua ordem textual (dualista-transcendentalista-pessimista ou monista-panteísta-otimista) (MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 41-43).

O tratado 12 do *Corpus Hermeticum* é tipicamente um tratado de doutrinas estoicas platonizantes ou platônicas estoicizantes. Por seu caráter otimista, imanentista e monista, percebe-se uma certa dose de estoicismo, mas há passagens platônicas, pessimistas, transcendentalista e dualistas. Até o parágrafo 14, sua principal fonte é platônica com sinais estoicos. A partir daí em diante, sua doutrina é parcialmente platônica. No entanto, as marcas estóicas devem ser analisadas pelo uso dos termos, como *πνεῦμα*. A importância dada à *mântica* é certamente de origem estoica, mas o argumento foi desenvolvido via platonismo (SCOTT, 1985, v. 2, p. 338, 358). O texto que deve ter servido de base foi *Symp.* 202E – 203, em que se tematiza a comunicação divina com o ser humano utilizando o argumento da *mântica*. O tema da inspiração está mais próximo dos textos de *Tim.* 71E - 72B e *Phdr.* 244A-244E. Em todo caso, a sentença primitiva desse texto é: *ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικὸς* (o homem, o receptor de Deus e consubstancial com Deus). Essa sentença sintetiza o pensamento hermético e também se encontra nas *Definições Herméticas* Armênicas e no *Asclepius* 6. A ideia principal por trás dessa sentença é que Deus não se mostra em pessoa, exceto ao homem (MAHÉ, 1982, t. 2, p. 41-43; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 301-303; DODD, 2005, p. 154; COPENHAVER, 2000, p. 179). A *mântica* (*μαντική* ou *μαντεία*), no *Corp. Herm.* 12.19, deve ter sido desenvolvida a partir das teorias estóicas platonizantes de Possidônio de Apameia (SCOTT, 1985, v. 2, p. 358, 364-366; DODD, 2005, p. 154, 221-222).

Conclusão

Os antigos praticavam o augúrio (auspício), isto é, a adivinhação por meio do voo dos pássaros (*διὰ ὀρνέων*) e de seu canto, a fim de que se obtivesse um sinal de sucesso ou de desgraça (*Phdr.* 244C-244D). Uma das práticas de adivinhação e prognóstico, entre os antigos gregos, romanos e etruscos, era o aruspício, que consistia da consulta das entranhas (*διὰ σπλάγχχνων*) das vítimas (oferecidas em sacrifício (*Symp.* 202E - 203A)), com a finalidade de conhecer os fatos e os acontecimentos do futuro (*Tim.* 72B). Da mesma forma, era comum acreditar que árvores, como o carvalho (*διὰ ὀρυός*), poderiam transmitir mensagens divinas (*Phdr.* 275B). Pode-se aventar que todas essas práticas são artes *mânticas* inspiradas (*Symp.* 202E - 203A) interpretadas pelo autor do tratado hermético.²⁵ Em *De Natura Deorum* 2.55, Cícero expressa: “Segue-se vossa *μαντική*, que em latim é chamada de *divinatio*, da qual estamos embebedos de tanta superstição, se vos atormentarmos ouvir, para que os aruspícios, os augúrios, os adivinhos, os oráculos, os *conectores* devam ser cuidados por vós (tradução própria)”.²⁶ Amiúde, *μαντική* incluía a inspiração, a *astromântica* (astros), a *títica* (observação das vítimas do sacrifício) e a *oniromântica* (sonhos) (FESTUGIÈRE, 2014, p. 885).

Em geral, *μαντική* é tida como uma ciência das coisas futuras (*scientia rerum futurarum*) que são dadas pelos deuses aos homens (*De Natura Deorum* 2.55). Não é por acaso que incide, no *Corp. Herm.* 12.19, *Tim.* 71E - 72B e *Phdr.* 244B - 244E, a indicação temporal futura: *μέλλοντα, μέλλοντος*. O *Corp. Herm.* 12.19 (*τὰ προγεγενημένα καὶ ἐνεστώτα καὶ μέλλοντα*) segue de perto o *Tim.* 72B (*μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος*), indicando o passado, o presente e o futuro (ou o futuro, o passado e o presente) (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 181-182 ; PLATO, 1929, v. 9, p. 188; CICERO, 2009, p. 63; REALE, 2008, v. 9, p. 157).

Por meio de cotejamento entre o *Corp. Herm.* 12.19, *Tim.* 71E - 72B, *Symp.* 202E - 203A e *Phdr.* 244B - 244E, pôde averiguar a correlação filosófico-religiosa que incide na literatura. Sendo assim, o *Corpus Hermeticum* foi influenciado por esses textos. A partir do cotejamento, pôde-se verificar o assunto da comunicação entre Deus e o homem. Certamente, o autor do *Corp. Herm.* 12.19 desenvolveu o argumento através da *mântica* (*μαντική* ou *μαντεία*) para discorrer sobre essa comunicação. A sentença primitiva desse texto é: *ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικός* (o homem, o receptor de Deus e consubstancial com Deus). Como foi supramencionado, o tema fundamental é a comunicação entre Deus e o homem através da *mântica*. Embora não exista incidência do conceito de *mântica* na literatura hermética, as práticas mencionadas pelo autor do *Corp. Herm.* 12.19 são certamente processos mânticos. O redator do *Corp. Herm.* 12.19 emprega a *mântica* como *motif* (motivo ou tema recorrente) ao passo que nos textos platônicos, utiliza e explica o conceito de *μαντική* ou *μαντεία*. Em última análise, a *mântica*

²⁵ COULANGES, 2004, p. 144, 173-174, 178, 237; CUMONT, 1929, p. 151, 176. FRESE, 2005, v. 14, p. 9337-9338; PLATÃO, 2011, p. 102, 182-185; PLATO, 1929, v. 9, p. 188; PLATO, 1925, v. 3, p. 178.

²⁶ *Sequitur μαντική vestra, quae Latine divinatio dicitur, qua tanta inbueremur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, coniectores nobis essent colendi* (CICERO, 2009, p. 19).

(μαντική ou μαντεία), sobre a qual se fala o *Corp. Herm.* 12.19, deve ter sido desenvolvida a partir das teorias estóicas platonizantes de Possidônio de Apameia (FESTUGIÈRE, 2014, p. 1684; SCOTT, 1985, v. 2, p. 358, 364-366; COPENHAVER, 2000, p. 179; DODD, 2005, p. 16, 154, 221-222).

Referências bibliográficas

- ANGUS, S. *The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity*. New York: Charles Scribner's Son, 1929. 444p.
- BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. With the assistance of Lucien van Beek. Leiden; Boston: Brill, 2010. 2v. 1808p. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 10/1-2).
- BERNAL, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Brunswick; New Jersey: Rutgers University Press, 2003 (1987). v. 1. 575p.
- CHLUP, Radek. The Ritualization of Language in the Hermetica. *Aries*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 133-159, 2007.
- CICERO, M. TULLIUS. *De Natura Deorum Libri Tres. With Introduction and Commentary* and edited by Joseph B. Mayor together with a new collation of several of the English mss. by J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 2. 319p. (Cambridge Library Collection).
- COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. xiii-lxi.
- COPENHAVER, Brian P. Notes. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 93-260.
- COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 641p. (Paidéia).
- CUMONT, Franz. *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*. 4. Ed. revue, illustrée et annotée. Publiée sous les auspices du Musée Guimet. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929. 339p.
- DEFINA, Gilberto. *Teoria e Prática de Análise Literária*. São Paulo: Pioneira, 1975. 148p. (Manuais de estudo).
- DELATTE, L.; GOVAERTS, S.; DENOOZ, J. *Index du Corpus Hermeticum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzari, 1977. 359p. (Lessico Intellettuale Europeo, 13).
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954, 264p.
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 478p.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2. 465p.
- FERGUSON, Everett. *Background of early christianity*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1990. 515p.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Nouvelle édition revue et augmentée avec la collaboration de Concetta Luna, Henri Dominique Saffrey et Nicola Roudet. Paris: Les Belles Letres, 2014. 2062p.
- FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v.1. p. 377-378.

FLINDERS PETRIE, W. M. *Personal Religion in Egypt before Christianity*. London; New York: Harper and Brothers, 1909. 174p.

FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993. 244p.

FRESE, Pamela R.; GRAY, S.J.M. Trees. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 14. p. 9333-9340.

HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t. 404p. (paginação contínua entre os dois tomos). (Collection des Universités de France).

HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. 549p.

HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Volume II: Notes on the Corpus Hermeticum by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 2. 482p.

HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. 404p.

JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven; London: Yale University Press, 2009. 461p. (The Anchor Yale Bible Reference Library).

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. Oxford: At the Clarendon Press, 1996. (2042p. + 45p. + 320p. + 31p. = 2438p.).

LOHSE, Eduard. *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000. 298p.

MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1982. t. 2. 565p. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3, 7).

MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6. p. 3938-3944.

MORWOOD, James; TAYLOR, John (eds.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Great-Britain: Oxford University Press, 2002. xii, 449p.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Préface et Introduction. In: HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1 e 2, p. I-LIII, 259-295.

NOVUM Testamentum Graece. Post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, et al. 27. ed. rev. Stuttgart: Stuttgart Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 812p.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Greco-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998. 1054p.

- PLATÃO. *Fedro*. Texto grego editado por John Burnet, tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém (PA), ed.ufpa, 2011. 195p.
- PLATO. *Lysis, Symposium, Gorgias*. Edited by W.R.M. Lamb. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1925. v. 3. 536p. (Loeb Classical Library).
- PLATO. *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*. With an English translation by The Rev. R. G. Bury. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1929. v. 9. 636p. (Loeb Classical Library).
- PREUS, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham (Maryland): The Scarecrow Press, 2007. 345p. (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements; n. 78).
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. corr. São Paulo: Loyola. 2008. 9 v.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. São Paulo: Paulus, 2003. v.1. 385p. (História da filosofia).
- REITZENSTEIN, Richard. *Poimandres: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Unveränderter anastatischer nachdruck. Leipzig: B.G. Teubner, 1922. 382p.
- ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006. 440p.
- RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. 540p.
- SANSON, Vitorino Félix. *Estoicismo e Cristianismo*. Caxias do Sul: EDUCS, 1988. 152p.
- SCOTT, Walter. Introduction. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. p. 1-111.
- SCOTT, Walter. Notes on the *Corpus Hermeticum*. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Volume II: Notes on the Corpus Hermeticum by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 2. p. 1-482.
- SOULEN, Richard N. *Handbook of Biblical criticism*. 2nd ed. Atlanta: John Knox Press, 1981. 239p.
- WILLOUGHBY, Harold R. *Pagan regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Greco-Roman World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1929. 307p.